

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

円了妖怪学と近世鬼神論

著者	井関 大介
雑誌名	井上円了センター年報
号	25
ページ	71-119
発行年	2017-03-21
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00008598/



円了妖怪学と近世鬼神論

井関大介

iseki daisuke

1. はじめに

井上円了の妖怪学に批判的であった柳田国男は『幽冥談』（一九〇五年）において、円了と江戸時代の学者を関係づけて次のように語っている。

この頃妖怪学の講義などと云ふものがあるが、妖怪の説明などは井上円了さんに始つたのではない。徳川時代の学僧などに生意気な奴があつて怪異弁談とか弁妄とか云ふやうな物を作つて、妖怪と云ふものは吾々の心の迷ひから生ずるものであつて決して不思議に思つて怖るべきものでないと言つて居る。それも或る点までは方便かも知れない。又徳川時分の学者の説に不可思議説と不可思議でないと言ふ説とある。又物理学に依て説明して居るものもあるが、其の物理学は今見ると固より一笑に値するので其の愚な事が分る。井上円了さんなどは色々の理窟をつけて居るけれども、それは恐らく未来に改良さるべき学説であつて、一方の不可思議説は百年二百年の後までも残るものであらうと思ふ。〔幽冥談〕（『柳田国男全集』二三卷、筑摩書房、二〇〇六年、四〇一頁）

円了妖怪学のような議論が歴史上まったく新しいものでなかったことは言うまでもなく、それは円了自身が誰よりもよくわかっていたはずである。円了は実際に、『怪異弁断』（西川如見、一七一四・五年刊）をはじめとする江戸時代の文献を多数利用して『妖怪学講義』等を著していた。三浦節夫が指摘するように、「井上円了の妖怪学の基礎は、古今の文献考証にあり」、それら円了の用いた文献の多くが収蔵されている哲学堂文庫は「主に江戸期の刊行物で構成され」ている（1）。

江戸時代の妖怪批判の書の多くは、儒教的教養を身につけた知識人によって民衆を啓蒙する意図で著されている。幕初から既に、怪異譚を布教のため積極的に語っていた仏者とそれを批判する儒者の対立が顕著であったが、中期からは国学者がそうした論争に加わって、仏者に対してその外来宗教であることや神仏混淆の誤りを批判する一方、儒者に対しては日本の神々への信仰を蔑ろにする過度の合理主義を批判するようになる。『幽冥談』を著した当時の柳田には平田国学の影響の色濃いことが指摘されているが、この円了妖怪学への批判も儒者に対する平田篤胤（一七七六―一八四三年）のそれをくり返すかのようである。

そうした江戸時代の論争において、確かに儒教的知識人の合理主義や現世主義は際立っているが、神仏の實在を主張する仏者や国学者・神道者との対立を近代的な宗教／世俗という二項対立にあてはめてしまうことで、近現代人はそこに自らと同じ唯物論的な宗教否定・妖怪否定論者の姿を安易に見出だしがちであった。文明化が進むにつれて神仏や妖怪の存在が否定されていくのは当然であるという直線的な進歩の物語に、まだ不完全な合理主義者であった近世儒者と、近代科学によってより完全な合理主義者となった自らを位置づけて満足するのである。柳田が円了に向けている視線もその裏返しであって、浅薄な迷信撲滅運動として江戸時代のそれと円了とを共に貶めるのであるが、正当な評価といえるものかどうか疑わしい。

円了自身はというと、自らの妖怪学がただの迷信撲滅を意図したのではなく、むしろ何かを「建設」するための営みであるとししばしば主張していた。

世人、あるいは余をして極端の妖怪排斥家となすも、余はむしろ極端の妖怪主唱者にして、世界万有ことごとく妖怪なりと固執するものなり。…（中略）…ゆえに、「偽怪百談」を読むもの、誤りて余を消極一方の破壊論者となすなかれ。余は、一方において消極的に破壊するも、他方において積極的に建設せんことを期す。

〔妖怪百談〕諸言、六六頁）（2）

そのように何かを「建設」しようという姿勢は、実は江戸時代の儒教的知識人による妖怪批判にも見られるものであり、破壊一辺倒で良しとする無責任な輩ばかりではなかった。本稿は妖怪をめぐる江戸期の儒教的知識人の議論と円了妖怪学との関係について考察する作業の一端であるが、そのような両者の迷信批判の奥にある「建設」の意図にこそ注目したい。

西洋哲学やインド哲学・仏教および妖怪学に関するものに比べると、直接的に儒教を扱った円了の著作は少ないが、それは必ずしも円了と近世の儒者との関係の弱さを意味するわけではない。佐藤将之は円了の学問における中国哲学の重要性を強調し、それは「円了が重要と考えている問題について、西洋哲学と仏教の両方によって満たされない領域を占めていた」こと、「特に無意識的な領域では円了の価値観と思考に重要な方向性を与えるような役割があった」ことを論じている（3）。

あるいは円了妖怪学の用語からも、その「無意識的な領域」での儒教の影響が窺えるかもしれない。たとえば、

一八八七年の『妖怪玄談』で、円了は民間におけるコックリ現象の原因論を「狐狸」と「鬼神」に二別して論じている。「中等以下のものは、そのなんたるを知らざるをもつて、ただ一にこれを狐狸、鬼神の所為に帰し、中等以上のものは、そのしからざるを信ずるも、これを解するゆえんを知らざるをもつて、またこれを妖怪、不思議の一種に属す」（『妖怪玄談』序、一五頁）という状況を憂え、「狐狸、鬼神のほかにその原因を発見せんことを求むる」わけである（同書、三七頁）。しかし、円了が引用している新聞記事等の資料では、「狐狸」は当然のこととして、「猫」のような他の獣、そして「天狗」や「春日大明神」をコックリにおける見えざる来訪者の正体として語る例はあるものの、当事者によつて「鬼神」という漢語は用いられていないようである。

近世日本において「鬼神」とは、後述するように、天地自然の神々と死後の人間の靈魂とを合わせた儒教由来の概念である。仏教にも「鬼神」という語自体はあるが、餓鬼・夜叉・羅刹などの鬼趣を指して用いられることが多く、円了の用例のような見えざる神霊全般の総称ではない⁽⁴⁾。「鬼神」という語はすでに儒教の世界観を背負っているものであり、それを用いた時点でいくらかは儒教的知識人の枠組みにあてはめた解釈とならざるを得ない。

それは「妖怪」という漢語の使用についても同様であり⁽⁵⁾、それ自体は些細なことではあるが、三浦節夫によれば、円了は長岡時代に「藩閥レベルの最高の漢学教育を受け」ており（三浦、前掲書、五七頁）、東京大学時代においても二二歳から二五歳秋までの間に書かれた初期の論文の主題は儒教と宗教の二つであった（一一五頁）。その後は明示的な儒教関係著作があまり書かれなはいといえ、妖怪学においても儒教的教養を思わせる内容は少なからず見られ、長岡時代と東京大学時代の漢学教育の質の差異を踏まえて慎重に論じる必要があるものの、円了の思想における漢学文脈の根強さには無視し難いものがある⁽⁶⁾。また、たとえば「三年の喪」につい

て論じる際、貝原益軒の『漢事始』（一六九七年刊）および『和事始』（一六八三年序）を用いているように（『妖怪学講義』宗教学部門、二二四頁）、江戸時代に広く普及していた書物を用いる傾向も見られ、近世的な知の枠組みを通しての儒教の摂取や利用が目立つことにも注意が必要である。

以下、本稿では近世日本における儒者の鬼神論を中心として、円了妖怪学と江戸時代の妖怪論との関係を探っていく。

2. 江戸時代における「妖怪の説明」と円了妖怪学

円了妖怪学の検討に入る前に、冒頭に引用した柳田国男の文章を敷衍する形で、近世の「妖怪の説明」についていくつかの問題を確認しておきたい。柳田は「徳川時分の学者の説」に「不可思議説」と「不可思議でない」と云う説があるとして、後者に儒教的知識人と円了を属せしめていた。柳田のいう生意気な「学僧」が誰であるか定かではないが、ひとまずは林羅山（一五八三―一六五七年）を指すと考えてよからうか。後に幕府の大学頭となる林家の祖であり、『本朝神社考』（成立年未詳）等において中世的な神仏習合を批判した、近世前期の代表的な朱子学者である。

しかし、儒者として「子、怪力乱神を語らず」（『論語』「述而」）を原則としていたのは勿論ながら、羅山は必ずしも「不可思議でない」と云う説」だけを主張していたわけではない。円了も『天狗論』で天狗の正体を「魂または鬼神とする説」の一つとして以下のように引用しているが、羅山は『本朝神社考』において多く怪異を論じており、天狗については慢心や怨恨を抱いて死んだ僧侶等が堕するものとしている⁷⁵。

わが国、いにしえより天狗と称するもの多し。みな靈魂の著きものにして、これ星の義にあらざるなり。あるいは仏菩薩の相となり、あるいは鬼神の貌となりて、ときどき出現す。あるいは狐となり、あるいは鳩となりて飛行す。あるいは童となり、あるいは僧となり、山伏となりて、人間に出ず。その説に曰く、「人の福を見れば、すなわち転じて禍となし、世の治まるに遇えば、すなわちまた乱をなす。あるいは火災を発し、あるいは鬭諍を起し、沙門の慢心および怨怒あるもの、多く天狗の中に入る。いわゆる伝教、弘法、慈覺、智証等これなり」。(『天狗考』、五七五頁)

様々な姿をとって人前に現れ害をなす「天狗」が存在すること自体を、羅山は否定していないのである。また、羅山は徳川家光の病床の慰めのために、主に『剪燈新話』(一三六七年頃成)などの中国の書物の翻訳によつて幾つかの怪談集を編んでもいた。その際、たとえば般若心経を唱えることで鬼を退治した物語の末尾の評で、それは仏教の呪文の力ではなく「人の心一にして、真実の敬あれば、鬼神も、おそるる道理」による現象であると、陳北溪の『性理字義』を引いて論じている(『惟談』「頼省幹」、一二三頁⁽⁸⁾)。木場貴俊によれば、「仏教的要素を含んだ従来の怪異譚に、羅山は、仏教ではなく儒教の論理で解釈した新たな怪異譚を構築することに対抗した」のであった⁽⁹⁾。

そして、やはり熱心な排仏論者であった平田篤胤の『古今妖魅考』(一八二二年成)はこの羅山の天狗説に基づいて書かれており、一方、批判されている仏教側もまた「積極的に羅山をはじめとする儒者の知識や解釈を吸収し、自分たちが語る怪異の箔付けに利用した」のであって、「近世の怪異は三教一致的世界の中に存在していた」といえる(木場、三四二頁)。これらのことから、近世日本の仏教・神道と儒教の関係が妖怪肯定派／否定派と

いう単純な図式で語れないことは明らかであり、むしろ妖怪は三教がそれぞれの世界観や人間観を戦わせる共通の場の一つとなっていた。また、木場は後の怪談集・怪異小説への羅山の影響についても論じているが、羅山は江戸時代を通じて盛んであった娯楽的な怪談文化の元祖の一人でもあるといえる。その羅山著の『怪談』を改題出版した『怪談全書』（二六九八年刊）が哲学堂文庫に所蔵されており、円了は『妖怪学講義』等において度々引用している。

さて、柳田が「今見ると固より一笑に値する」と批判している「不思議でない」と云う説の「物理学」としては、中国からもたらされた陰陽五行説が挙げられよう。山岡元隣（一六三一―一六七二年）が著した『古今百物語評判』（二六八六年）のような江戸時代中期頃までの啓蒙書では、ちょうど現代の我々が科学によって自然現象を論じるように、陰陽および五行（木火土金水）の「気」の組み合わせで万物の性質や仕組みを説明する陰陽五行説によって、妖怪を自然哲学的に解釈することが多かった。西洋科学を学んだ現代人からはそれ自体がすでに宗教的、あるいはオカルトじみた「不可思議説」と見られ得るし、方位や日の吉凶をいう「迷信」につながりやすいため、円了も陰陽五行説については批判的に論じている。『妖怪学講義』『理学部門』では、『百物語評判』から「雨師、風伯」、つまり雨風の神についての次のような問答をそっくり引用する⁽¹⁰⁾。

一人のいう、「いろいろのことを思いめぐらし候うちに、雨風ほど不思議なることはべらず。雨の宮、風の宮など神意にもあがめ候えば、神ありてそのことをつかさどりたまうにや。また、唐土には雨師、風伯など申すよしを承り候。雨請いなどいたし候て、そのしるしの御座候も心得がたく存じ候まま、くわしくは物語を承りたくはべる」と問ければ、先生答えていう、「地の陰気はのぼりて雲となり、陽気はくだりて雨となれ

ば、もとより陰陽のなすところにして、ほかにつかさどる鬼神もあるべきにあらず。されど雲行き、雨ほどこして万物のめぐみをうくるよりいえば、報恩のためとて唐土にも山川社稷の祭り、国々にはべる。かくあるうへは、わが朝にも雨風の宮あることもちろんの義なり」。(『妖怪学講義』「理学部門」、三二五頁)

雨風の「不思議なること」、それらを司る神々の祭祀についての質問に対し、「先生」(著者である元隣)が「つかさどる鬼神」の存在を否定し「陰陽のなすところ」(天地の自ずからなる現象)として解説しているのであるが、元隣の説に対する円了の評は以下のように手厳しい。

これを要するに、風雨雷震等を神の所為に帰するは、シナに限らず、いずれの国にても一般に行われし説なるが、ひとりシナにおいては、かくのごとき雨師、風伯の妄信ありしにも関せず、一般の学者は陰陽説によりて解釈をなせり。しかしその説の価値なきことは、これを今日の学説に照らさばおのずから了知せらるべきをもつて、ここにその大要を示さんに、地球は夜間に至れば、昼間太陽より受けし熱を空中に散ずるをもつて、地上の諸物体ならびに地面に接する空気はために大いに冷却せられ、その温度ついに零点に達するときは、空气中に含まれたる水蒸気、もはや気体の状態を保つことあたわずして水滴となり、草木に付着す。これすなわち露を結ぶ所為なり。…(中略)…これを要するに、風雨霜露等に関する詳細の説明は、気象学もしくは地文学の範囲に属するをもつて、予はこれらの諸学に譲り、今はわずかにその一斑を示せしに過ぎず。しかれども、古代の妄説と比較して、いずれが道理にかなえるかを見んには、これにて十分ならん。(『妖怪学講義』「理学部門」、三二七頁)

全世界的に雨風を神々の所為とすることが多い中、中国の学者だけは神々ではなく「氣」の昇降という自然現象として説明していたことを評価しているようでもあるが、それでも西洋科学による「今日の学説」を以てすれば、それはもはや無価値な「古代の妄説」であると一蹴されている。

一方、柳田が「恐らく未来に改良さるべき学説」に過ぎないと予言しているように、円了が科学によつて説明したものが、実は不確かであつたという場合も少なくはあるまい。雨乞いについての説明で「今日の学説にては、多人数群参して高山をかけまわるときは、氣象に変化を起こし、降雨を招くに至るべき道理であるという」（『迷信と宗教』、一二七頁）とあるが、この「今日の学説」は現代人を納得させられるものではあるまい。しかし、円了自身が催眠術による妖怪の説明を、「動物電気」説よりは進んでいるがまだ不十分であると留保しているように、現行の科学的説明が将来に否定される可能性については自覚していたであろう。

催眠の学理は今日なお研究中にして、学者の諸説やや一定し、いまだ全く確定せざる状態れば、その確実なる説明は他日をまたざるを得ずといえども、古代の人の想像せしごとく、神力、魔力のなすところにあらざるは論なく、また他人の電気感伝してこの現象を呈するものにもあらざることは、少しく学識ある人の信じて疑わざるところなり。もし、この催眠術の道理のひとたび明らかになるに至らんか。わが国に古来伝うる狐狸、天狗の誑惑のごとき、あるいは弘法、日蓮等の種々の不思議を現じたるのごとき、あるいはヤソ一代の不思議なる奇跡、怪談のごとき、みなよく説明して、また一点の疑いなからしむるを得ん。（『妖怪学講義』「心理学部門」、六〇〇頁）

とはいえ、科学が発展途上であることは、円了においては積極的な意味合いで捉えられている。現状では限界があるものの、これまで進歩してきたように、いずれはもつと多くのことが説明され得るという期待にもつながるからである。

以上のように、近代科学によって明らかになった部分は改められるべきであると考えてはいたものの、そうした前近代の議論に対する円了の態度は否定的なものばかりではない。著者の評言を省いて、ただ妖怪現象についての記述のみを事例として取りあげる断章取義的な利用も見られ、基本的には是々非々であり、同じ人物・書物について肯定する場合も否定する場合もある。そして、陰陽説については酷評していた山岡元隣に関しても、実は『妖怪学講義』『総論』では重く用い、以下のように引いていた。

『百物語評判』と題する書（巻二）に、「こちらの一心さえただしければ、わざわざにあうべからず。あるいは武勇のさぶらいは、その武勇ゆえ心動かず。博学の学者は、その博学ゆえ内あきらかなり。戒律の出家は、その戒律によつて邪魔きたらず。その道おなじからねども、みな内にまもりあれば、妖怪のものも害をなすことあたわざるなるべし」とあり。これ妖怪は心によることを示せるなり。『左伝』には「妖由人興也」（妖は人によりおこるなり）との語あり。これを要するに、妖怪の起こるは、物心二者中、心理の関係最も多く、心理中、知その主因となりて、情、意これが助因となるものと知るべし。（『妖怪学講義』『総論』、六六頁）

円了は自身のいう「心理的妖怪」と同じ考えの先人として、『古今百物語評判』を儒教の経書の一つともされる『左伝』（春秋左氏伝）（莊公十四年）と並べて肯定的に引用しているのである。総じて、妖怪の原因を心理や作為

に帰する説については我が意を得たりとばかりに肯定する一方、物理に帰する説については長々と西洋科学の知見で補うという姿勢が見受けられる。

では、そのような「妖怪と云うものは吾々の心の迷いから生ずるものであつて不思議に思つて怖るべきものではない」とする論について、柳田が「或る点までは方便かも知れない」というのは何を意味するのか。これもあくまで憶測ではあるが、近世における妖怪否定論者たちの目的がどこにあったかを示唆するものであろう。つまり、柳田はわからないことをわかつたと思ひ上がるような傲慢さについて「生意氣だ」と批判するが、実は陰陽五行説等の理屈は後付けに過ぎず、彼らにはどうかして「不思議でない」「怖るべきものではない」ことを説かねばならないという、いわば結論が先にあつたかもしれないことへの理解も仄めかしているのである。それは儒教的知識人による「妖怪の説明」の最も重要な点をついているのかもしれない。趣味的な学者はともかくとして、経世済民を学問の目的とする儒者においては、妖怪を論ずることはただ知的関心のみによる営みではなかつた。円了が「これ、世人の一読すべき論なり」と言い添えて肯定的に引用している、新井白蛾（一七一五―一七九二）の狐狸論がそれを示している。

右のごとく、狐を神と崇め祭るこの類を邪神淫祀といいて、上古聖人の御代にはことごとく打ち毀ちすてられしなり。およそ陰巧邪奸をもつて人心を惑わし迷わし邪路に引き入るる者は、これ人心をむしばみそこなう陰惡の罪人なれば、刑罰に行われ、人民を正道に導きおしえたまうなり。人の心に蠱を生ずるは、すなわち明德をうしなうの病根なれば、聖賢のうれい悲しみたまふことの第一なり。（『通俗絵入 続妖怪百談』「第四七談 新井白蛾の狐狸論」、二四四頁）

円了は白蛾著『闇の曙』（二七八九年刊）から長々と引用しているが、それをよく見れば、白蛾は狐が人を化かすこと自体は否定していない。否定しているのは、あくまでも「狐を神と崇め祭る」こと、妖怪に対する人間側の行為であった。たとえ本当に狐が怪異をなす力を持っていたとしても、「邪神淫祀」とされる誤った祭祀を行なうことは、「明德」つまり人々が生得的に持っている良心を失わせることにつながるため、やはり否定されなければならない。狐にそんな力が無ければ誰も祀ろうとは思わないだろうから、勿論それに越したことは無く、なるべくは目撃者の誤解や人為的な詐術として説明しようとするだろう。しかし、儒者においてはそもそも妖怪の存在するか否かが第一の関心事ではなく、聖賢の教えに背くものを祀るべきではないと教えることが重要なのである。

3. 鬼神論と淫祀論

そのような儒者たちの真意を知るには、個々の妖怪についての断片的な論ではなく、何を否定し何を肯定するかを体系的に論じた文章について検討する必要がある。將軍家宣・家継に仕えたことで知られる新井白石（一六五七―一七二五年）の、『鬼神論』（成立年不明）という著作がそうした作業の対象として相応しいだろう。さきの林羅山や山岡元隣と同じく、白石が依拠しているのは朱子学の鬼神論であり、それは不可視の神霊を論じるための基本的な枠組として近世の知識人に共有されていた。朱子学では程伊川「鬼神は天地の功用にして、造化の迹なり」、張横渠「鬼神は二氣の良能なり」という二つのテーゼに基づき、「鬼神」とは結局のところ陰陽二氣の靈妙なはたらきのことであり、また、その陰陽の二氣というのも「一元の氣」の屈伸往来という運動であるとす。なお、円了は『妖怪学講義』『宗教学部門』において儒者の靈魂論・鬼神論を説明する際、白石『鬼神論』

から多く引用している。

白石はまず、見えざる「鬼神」を論じることの難しさを強調した上で、鬼神祭祀について問う子路への孔子の返答、「いまだよく人につかふまつらざるば、いづくんぞよく鬼につかふまつらん。いまだ生をしらざるば、いづくんぞ死を知らん」(『論語』「先進」)を、「よく人につかふる事を得てん後、鬼につかふる事を能くしなん。生をだに知りなん後は、死をも知るべきものにや」と積極的に解釈することによって、儒者として本格的に怪を論じることの正当化する。儒書に「鬼神」のことは明確には説かれていないが、儒者の一番に模範とすべき孔子によって、生者に仕えることで死者に仕えることが可能になり、生を知ることが死を知ることが可能になると保証されているというのである。上古の聖人が見えざる「鬼神」の情状をも解き明かした上で、生者や死者に仕える方法を「礼」として定めたとされるが、白石は「鬼神の事のごときは、聖賢説き得て甚だ分明なり。只礼をもつて熟し読みなば、則ち見てん」という自信に満ちた朱子の言を引き、朱子学の形而上学と「礼」の経書(『周礼』『儀礼』『礼記』)をたよりにして論じようとする。

そもそも「鬼神」は「天神・地祇・人鬼」と個別にも呼ばれ、古代中国の聖人が定めた礼制における祭祀の対象として経書に少なからず記述が見られる。

古の先王制し給ひし礼には、天下をしろしめされては、必ず彼の天神地祇人鬼を祭らせ給ふ御事有り。日月、星辰、寒暑、水旱、山林、川谷、丘陵の、よく雲を出し風雨をなせるに至るまで、悉く祀典に有り(祀典とは祭祀なり。是天神地祇を祭給ふ事なり)。又群姓のために大社をたて、自らの御ために王社をたて、社稷の神をまつり(是土地の神と五穀の神とを祭り給ふ事なり)、また司命・中霤・国門・国行・泰厲・戸・竈の七

祀を立らる（司命の神は人の命を司れり。中霽は堂室の神、行は道の神、泰厲の事は下にみへたり。戸は戸の神、竈はかまどの神なり）。又祖考の御為に七廟を制して、春は禘の祭有り、秋は嘗の祭有り（是春秋の祭の名なり）。『鬼神論』、一四八頁）^①

このように、特に「礼」の經典には多数の鬼神祭祀が記されており、一年を通じてこれらの祭祀を自ら行い、また官民に正しく行わせることが天子の重要な務めであった。これらの「鬼神」すべてを誰もが自由に祭ることができるわけではなく、身分に応じて範囲が定められている。祖先祭祀でいえば、天子は始祖を含む七廟を祭るが、諸侯は五廟、大夫は三廟、士は二廟と身分が下るにつれて減じていき、庶人は廟を建てられず、その親を祭るのみである。同様に、天子が右の引用文中にあるような七祀を祭るのに対し、諸侯は五祀、大夫は三祀、士は二祀、庶人は一祀となる。天を祭ることができるのは天子一人であり、諸侯はその封土内の山川を祭る。このような別も「天子は天地に中とし給ひて天地の主にてましませば、天地の氣をのづから一人の御身にあづかりかかぬ」、「諸侯も国の主としてその封内の名山大川其の氣のあづかりかかる処なれば、其の神をのづから感應し給ふべき理なり」と、自ずからなる「氣」の感應の仕組みゆえのことと説明される。

続いて白石は、死によってその魂魄が天と地に分かれ散じてしまうにもかかわらず、子孫の祭祀に応じて祖先の「鬼神」が来格するのはなぜかと問題提起し、「其の理なからんには、古の聖王此の礼をば制し給ふべからず」という聖人の「礼」への信頼を前提として論じていく。白石によれば、それは人間が魂と魄、つまり陽と陰の氣の靈なるものが合わさった存在であり、「人の生ると死するとは、陰陽の二つの氣のあつまると散るとの二つにして、あつまれば人となり、散ては又鬼神となる」（一五二頁）からである。生は河海の水が小器に盛られた状態、

死は器が壊れて水がもとの河海に合した状態に譬えられ、もともと天地から集まった「氣」で生きていた以上、死後は天地に帰っても同じ「氣」であるからやはり感応が起こるというのである。特に子孫の精神には祖先のそれが同種の「氣」として受け継がれるため、薬の成分が腎や肝といった対応する臓器にそれぞれ自ずと作用していくように、「各其の類を以て、相感ずる事あやまたざるが如し」（同書、一五三頁）と感応が保証される。

ここで、祭祀における来格を「氣」の感応で説明することが、同時に「神は非類をうけず、民は非族を祀らず」（『左伝』僖公十年）、つまりその子孫でないものが「鬼神」を祀るべきではないという「礼」の規定を、「相感ずべき理自らなければなり」と原理的に正当化することにつながっている点に注意したい。また、天地の「氣」は同じ「氣」が永遠に存続するのではなく、常に新たな「氣」が生じて古い「氣」が消滅しているのであり、天地に帰した死者の「氣」も例外ではない。ただし、「人貴ければ其の勢大にして其の魂強く、富めれば其の養厚くして其の魄強し」（同書、一五三頁）と、魂魄の残留する時間の長短は生前の魂魄の強さに左右されることになり、それゆえに身分の高下によって何代前の祖先までを祭祀するのかが異なっているという。

こうして死後の魂魄の散滅に時間差があるという説明で祭祀来格を基礎づけることは、いわゆる幽霊や怨霊の所為とされるような現象を肯定することにもつながる。白石は例として『左伝』昭公七年、鄭の伯有が「厲」となったが、その子孫に官職を与えて祭らせたところ、祟りが止んだという記事を引く。異常死によって強い恨みを残した者や、精神を長年鍛えた僧侶や道士などが死後に「沈魂滞魄、なを天地の間に有りて、或は妖をなし、怪をなし、或は厲をなし、疫をなす」のは確かであって、聖人の「礼」にも、天子から庶人に至るまでそれぞれ身分に応じて異常死者や祭るべき子孫の絶えた死者を祭り、「みなその鬼の帰する所あらしむ」ことが定められていた（同書、一五九頁）。ただし、世間では怨霊の慰撫によって祟りが止んだと語るであろうが、あくまでも不正

に滞つて害をなす「氣」を正常に流すことで無害化したに過ぎず、それは夏の禹王が氾濫する河川を治水工事によつて適切に流し災害を防いだことに譬えられる。不思議な現象自体は肯定すれど、人格をもつ怨霊との直接交渉という民間信仰の方法論は拒絶するのである。

死霊や生霊が人に憑依して託言をなしたり、死者が別の人間として再び生まれ変わるといふことについても、やはり散滅前の死者の魂魄や強すぎる生者の精神が作用したものと説明される。「或は男女を恨み慕ひ、或は神仏にいのりのろふの類は、天地の間にあらゆる沈魂滞魄、おのおの其の類に感じて、其の人にかはりて、妖をなし怪をなす」のである（同書、一六〇頁）。前世の記憶や才能を保持して生まれた子供の事例は正史にも記されており、これは仏教の輪廻説を裏付けかねない危ういものであるが、「其の魂魄の未だ散ぜずして、此の児の身に附託せしもの」と説明することで、現象自体は肯定しつつも生まれ変わりという説明は否定することができる。

また、ある種の物の怪もその存在が認められている。禹王は鼎に「山川の奇怪百物」を図して民がその害を避けられるように教えたと伝えられるし（『琅邪代醉編』）、孔子もまた「木石の怪」「水の怪」「土の怪」について知識を披露しているように（『孔子家語』）、諸書に載る怪は「或いは疑ふべく、或いは信すべき」であるが、「多くは是、彼の山川奇怪百物、木石水土の怪」であつて、「山深く水暗く草木おひしげれる所は、日月の光及ばざれば、陰陽の氣おのづから鬱して、百の怪を生ずる事は、いわゆる「蒸して菌くさむしを生る」が如し」である（同書、一六九頁）。白石によれば、日本でいう「天狗」、「山姥」、「河太郎」がそうであるし、「凡そ五行の氣を受し類、老てはみな怪をなすべきものなり」であるため、年経た猫の化ける「猫また」のようなものも漢籍の裏付けを得て肯定される。

しかし、そうした怪なる物が確かに存在するとはいへ、「すべて先王の祀典に非ずして、我祭るべからざるの神

を祭るものは、淫祀なり。淫祀は福なしとも侍るめり」(『礼記』「曲礼」)と、祭祀対象からは外されている。「世の愚にくらき」人々は狐や蛇を神として祀っているが、やはり「縦ひいかなる神明にてましますとも、狐蛇のかたちとなり給ひんは、是則ち狐蛇にこそ有るべけれ。何の尊き事かあるべき。ましてもとより妖狐毒蛇の人をまどはし人をそこなはんを、いつき祭る理や有るべき」(同書、一七三頁)と否定される。また、「淫祀」に祈つて靈応を得る場合があるのは、「鬼神」との正しい感応によるものではなく、潔斎して祭る人の精神が凝集して不思議な効果を生じているに過ぎない。ただし、通常の祭祀対象には数えられていないが、忠臣義士の「鬼神」は確かに靈驗あらたかであつて、『礼記』「祭法」にも祭祀すべき根拠のある、「其の郷国にしては、まさに祭るべき所の正祀」である(同書、一七六頁)。また、同じ理由で、「西域の化人」である仏に祈るのは「諂い」であつて、私益のために自らの祖先よりも他所を優先する不道德な「淫祀」ということになる。

白石にとって仏教は儒教と同じく「愚俗をみちびきて善を修せしめんと心の心ざし」から説かれた教えではあるが、君臣・父子・夫婦・兄弟の倫理の無い蛮族の教えであるから、家単位での「積善の家には余慶有り」(『易』坤卦文言伝)を求める儒教とは異なり、己個人の来世に向けて「ただ身ひとつを利せん」とする利己的な積善であつて、実は父母や妻子を捨てるような悪をなすものである。また、「目にも見へず耳にもきこへざるものを恐る」という「鬼を信ずる」西域人の風俗を利用して、釈迦が勧善懲悪のための「方便」として説いたものが仏教であるが、道理から外れるほどの過剰さゆえに、通常の飲食ではなく薬ばかりを服し続ければ薬毒で死んでしまうのと同じで、結局は人倫において害にしかないとする。この『鬼神論』で様々に説かれている常理に外れた妖怪現象は、たしかに存在はするが、そんなものに関わるべきでなく、孝弟忠信を保つて通常の社会生活を正しく送ることが「聖人の生を養ひ給ふ常の道」であるとして、『鬼神論』は結ばれている(同書、一八〇頁)。

このように、白石が様々な妖怪を論じる『鬼神論』において行なっているのは、「鬼神」やその不思議な現象の否定ではなく、そもそも「鬼神」とは何であるかという原理・定義を明らかにすることによって、効果においても道理においても祖先祭祀をはじめとする「正祀」を奨励し、「淫祀」を排斥するという作業である。常理から外れた現象は稀には起こり得るものであり、見慣れぬ故に不思議に思われるものであるが、そのことは祭るべきか否かを左右しない。悪心によって生きながら人が動物に変化する事例を列挙して、白石は「暴悪の心有るものは、人にして未だ化せざるの虎なり。貪残の心有るものは、人にして未だ化せざるの狼なり。其の化せざる所のは、僅に形のみに」（同書、一六八頁）という。普通は形体が変化するという驚異に目を奪われるが、白石にとってそれよりも重要なのは倫理的主体の確立なのである。「鬼神」を通じて俗的な人格神ではなく陰陽二気の良能として説明することは、自然現象の客観的事実を明らかにするためというよりも、人々の行ないを倫理化するためが必要とされている。見えざる「鬼神」を含む天地自然および人間生死の事実は既に古代の聖賢が明らかにし、それに基づいて祭祀制度を定めている以上、その礼制に従うことが天地自然の在り様にも、人のあるべき在り様にも適う行為となる。

それゆえ、怪異を語ることで民を惑わせ「淫祀」を行なう民間宗教者や仏教者を批判すると同時に、「孝」思想と結びついた祖先祭祀や、社会秩序およびそれを基礎づける「天理」の神秘性と結びついた神祇祭祀を正当化するという、困難な両面作戦が儒者の鬼神論において展開されていたと評価すべきであろう。白石が『鬼神論』冒頭で孔子の言として引用している『孔子家語』の一節が示すように、「鬼神」を安易に否定する態度もまた儒者の大いに警戒するところであった。

子貢の「死せるもの、ものしる事有りやなしや」といふ事を、問ひまいらせしに、「吾、死せるがものしる事有りといはんには、孝子順孫の、生るを妨て、死せるを送らん事を怖る。吾、死せるがものしる事なしといはんには、不孝の子の其親を葬ざらん事を恐る。死せるものの、物しる事あらんも、なからんも、今の急にはあらず。後におのづからはをしりなん」。(同書、一四八頁)

生前の人格がそのまま死後も存続して子孫の行ないを見ているわけではないが、かといって木石の如き完全な無人格になったとも言いきれない、綱渡りのような論理で祭祀を再定義するのが儒者の鬼神論なのである⁽¹²⁾。

以上のように、道理を顧みず現世利益を求めて素性の不確かな多数の人格神を祀り、また後生善処を求めて仏教に惑い、現世的な秩序や倫理を疎かにしがちな民衆の信仰実態を前にして、世界や人間の成り立ちの根本から体系的に理論づけし直すことで、「鬼神」との正しい付き合い方を教えようとしたのが朱子や白石の鬼神論であった⁽¹³⁾。妖怪の否定はその経世済民の志に基づく宗教改良論の一部であるに過ぎず、道理(物理でもあり倫理でもある)を明らかにすることで祖先祭祀・神祇祭祀という家や共同体の「正祀」を基礎づけ、利己的な「淫祀」を拒絶するのである。とりわけ白石においては、幕府・朝廷における礼制の根本的な改革さえ目指されていた。

そのことを踏まえて円了の妖怪学と見比べると、多くの共通点が見えてくる。妖怪学関係の著作において繰り返し主張されているように、妖怪学は一方では妖怪を否定するが、また一方では真に信すべき妖怪を明らかにし、真の信仰を立てんとする、まさに宗教改良論であった。円了は次のようにいう。

余が、かく世間の妖怪を打破して赤裸々にするに對して、必ず「その結局、宗教そのものを破壊し、神仏の

信仰までを根絶するに至らん」と詰問する者あらんも、余はこの点について、世間の論者と意見を異にするものである。世論往々、宗教そのものを迷信とするも、余は宗教の信仰と迷信とは雲泥氷炭の相違ありと信じている。しかし、民間にいわゆる宗教信者と称するものの信仰は多く迷信である。まったく神仏を誤解して、己の私利私欲をほしいままにする道具に使用せんとするやからがある。宗教門内に迷信的信仰を打ち払って、正しき信仰の起こるようにしたいと思うの一念より、妖怪研究に取りかかった次第である。（『おぼけの正体』、一二二頁）

このような営みが江戸時代の儒者のそれに連なるものであることは、円了自身が充分に意識していたことであろう。『通俗絵入 続妖怪百談』では、「第二八談 淫祀の弊」と題して、懷徳堂の学主を務めた儒者である中井竹山（一七三〇—一八〇四年）の『草茅危言』から、近世中期の宗教界を儒教の「淫祀」概念によって批判的に論じた文章を長々と引用している。『礼記』『王制』より「鬼神、時日、卜筮をかりて衆を惑わすものは、殺してゆるすことなし」を引いて竹山が激しく攻撃していたのは、江戸の山王祭における神輿の担ぎ手による乱暴狼藉の慣習化（山王社自体は本来「正祀」であるが、「正祀を転じて淫祀としたる」ものと論じる）、現世利益を強調することで強欲や淫奔を助長し、様々な靈験を宣伝して「愚民を欺き金を求むるの術とす」る寺社、「愚民を眩惑矯誣する」種々の占いやまじないである。

そうした状況は当代に至っても改善されていないと考えていた円了は、「昔日の淫祀すら、なおその弊を痛論することかくのごとし。しかるに今日、淫祀依然として民間に行わるるに、世これを責めざるは、あに怪しまざるべけんや」と結んでいる（同書、二二二頁）。まさにあえてそれを責めんとするのが円了の妖怪学であって、『妖

怪学講義』「宗教学部門 呪願編」の「第四三節 祭祀総論」においては、自らの靈魂論・鬼神論に基づいて「正祀」「淫祀」の別を論じる。

そもそも幽冥界は不可思議、不可知的世界にして、しかも無限絶対の世界なれば、ここにいかなる体の存すべきかは、到底人力もて知るべからず。しかるに、もしこれを個性性のものであるとして考察したるときは、靈魂、神仏の成存するものとなるなり。しかして、この体に向かい、あるいは祭祀供養し、あるいは祈誓呪願するは、その意、一つは恩徳を謝せんとし、また一つは冥護を得んと欲するにあり。また、そのこの祭祀にも正しきものと、正しからざるものとあり。今、その一つを正祀といい、他の一つを淫祀という。(二四三頁)

円了はまず、西欧の宗教史学を踏まえてか、「そもそも祭祀のことたる、いずれの国を問わず、いやしくも多少の宗教思想を有せし人民は、みな必ずこれを行いしものにして、その儀式は他の文物に比して、比例上つとに開けたるを見るなり」(同書、二四三頁)と、人類史的視点から論を始める。そして、時代が下るにつれ祭祀が人倫を損なうほど過剰になっていき、「ここにおいてか、また淫祀なるものの起こることとなりしかば、世の聖人、賢者は、これを戒めてその弊を矯正せんとつとめたり」(同書、二四四頁)という中国・日本の事例を、巧みに人類全体の文明化過程に共通のできごととして論じていく。その実例としては、「シナの古書中に見ゆる、祭祀に関する注意を示せば左のごとし」と、儒教の経書等からの引用を続け、次のように聖賢の「正祀」と愚民の「淫祀」を対置している。

すべて聖賢の道は道德をもつて基とし、神をまつるも純良の精神をもつてせずんばその効なし。また、吾人の心にして純白ならんか、特にいのらずとても神はまもらんの道理にて、必ず神の冥護をうくるものとなすなり。…（中略）…しかるに、愚民はその理を解するあたわずして、自ら徳を修むることを忘れ、単に神仏に祭祀供養せば、たやすく冥護を得べきものと信じ、ついに淫祀を見るに至りしなり。（同書、二四六頁）

「第四五節 淫祀論」では、〈正祀〉〈淫祀〉の別は「いずれの国を問わず」存在し、〈道理〉がそれを分けるといふ。ここで、さりげなく儒者の鬼神論における仏教排斥という要素は抜き去っていることに注意したい。

人によりて淫祀を解すること、かくのごときものあるをもって、今にわかに、いかなる祭祀をもつて淫祀とするかは断定し難しといえども、その道理に反し、道德に背ける祭祀に至りては、むろんこれを淫祀といわざるを得ざるなり。いずれの国を問わず、多数の人民は大抵愚昧にして、道理、道德のなんたるかを解せざるものなり。いずれの国にも比々として淫祀を見ざるはなし。（同書、二五三頁）

このように、円了は特定宗教の立場ではなく宗教一般の問題として宗教の改良を論じるが、儒教由来の宗教観を西洋の宗教学に重ねることで普遍化して論じており、当然ながらその内容は儒者による鬼神論・淫祀論と似通っていくことになる。儒者のそれとは異なつて仏教を全面的には否定しないが、あくまでも肯定されるのは〈道理〉・〈道德〉という儒教のそれに似た基準で篩いかけられた仏教であった。

4. 円了妖怪学における〈靈魂〉と〈鬼神〉

白石の論をふり返れば、鬼神祭祀を一方では否定し一方では肯定するという朱子学的な鬼神論の両義性は、そのまま「鬼神」という存在の両義性として概念自体に集約されていたことが理解される。儒教の教化において要となる祖先祭祀の対象は、はたして世間でいうところの死者の靈魂であるのかどうか、『孔子家語』の孔子が明言を避けていたように、容易には答えられない。充分に成長した生者をもとに一個の自我として人間存在を考え、その死後における存続を期待する人々に対し、白石が提示したのは魂と魄との一時的な複合体として、または陰陽二氣の凝集による誕生以前から散滅して天地に帰する死去以後まで、さらには過去の祖先から未来の子孫への精神の継承を含む、一連の過程としての人間存在であった。それはある意味では不滅ともいえるものの、人々の思い描くところの死後生とは大きな隔たりがある。まして、魂魄が完全に散滅しきった後では、「子孫の精神は祖考の精神」であるから、祭祀を行なうことで「我に有るものの既にあつまれば、則ち是れ祖考のもとよりいたる来格なり」（『鬼神論』、一五五頁）というに至っては、客観的存在としての靈魂は有るとも無いともいえず、祭祀論としても宗教性の肯定と否定のあいだにあるといわざるを得ない。

一方、円了の妖怪学においても、『妖怪学講義』宗教学部門の巻頭「幽霊編」において強調するように、「幽霊、鬼神」がとりわけ重要な問題であるとされている。

これより「宗教学部門」に入りて、幽霊、鬼神等のなにもなるやを説明せざるべからず。そもそも幽霊、鬼神は、通俗の妖怪中の最大妖怪にして、実に怪物の巨魁というべし。宗教は、すなわちその妖怪物の宿るところなれば、これを指して妖怪の本城となすも不可なし。ゆえに、そのよつて起こる道理をつまびらかに

せざれば、世の妖怪を一掃すること難し。在昔、孔子は「怪力乱神を語らず」といわれたるに、予がごとき浅学の者、天地間の大怪たる幽霊、鬼神を論ずるは、孔子もしいまさば、一声の下に呵責し去るはもちろんなりといえども、時勢変遷の今日にありては、またやむをえざるなり。（『妖怪学講義』『宗教学部門』、一三頁）

ここで孔子を引用しているのは、まさしく儒者の祭祀論における「鬼神」の重要性と、円了妖怪学における「幽霊、鬼神」の重要性が何らかの関係しているという自覚によるものである。「幽霊編」に続く「鬼神編」の冒頭にも孔子への言及があり、無意味な修辞とは考え難い。ここでは白石の『鬼神論』と同じく、『論語』『先進』の孔子と子路の問答を引用し、次のように転倒させている。

しかるに余は今、これに反して、「いまだよく鬼につかえず、いずくんぞよく人につかえん」といわんとす。また余は、「いまだ死を知らず、いずくんぞよく生を知らん」といわんとす。なんとなれば、人間一代のことを知らんと欲せば、生前、死後のことを明らかにせざるべからず。また、人の心情に通じて、よくこれにかえんと欲せば、必ず鬼神に通ぜざるべからざればなり。（同書、七一頁）

「怪力乱神」について饒舌ではなかった『論語』や『孟子』とは異なつて、朱子や白石は生死観において競合する仏教や民間信仰との対抗上、見えざる「鬼神」の原理を明らかにすることで生前・死後にわたって体系的に生を論じたのであり、この逆説的な円了の言い分も主旨において彼らと異なるものではない。積極的に妖怪を論じることが儒者の目指すところに必要な行為であるという意識は、既に東京大学在学中に書かれた『読荀子』にお

いて、自らの妖怪学を予告するかのように表明されていた。

荀子の意、世人の信ずるところの鬼神妖怪のごときは、その実体あるにあらず中心定まらずして、その見るところ明らかならざればなりというにあり。孔子は怪力乱神を語らざるに、荀子これを説くは孔子の意に反するがごとしといえども、孔子はこれを語りて世人の惑いを増さんことを恐れ、荀子はこれを説きて世人の惑いを解かんことを欲す。二氏の意、その惑いを滅滅せんとするの点にいたりては一なり。しかして余おもえらく、道理をもつて怪力の起こるゆえんを弁明するは、これを無言に付するに勝ること万々なりと。(七三六頁)

経世済民のためにあえて「鬼神妖怪」を論じた荀子を称賛するのであるが、それは『荀子』の社会理論全体に与えた高い評価の一部であって、円了はこの文章で「荀子の言うところ今日の定論に符号する諸点」を列挙している(同書、七三九頁)。中でも注目すべきは次の評言であろう。

今日に至りてこれを考うれば、極めて不完全なるはもちろんなりといえども、荀子以後の学者およそ二千年の久しき、その真理を研究して増補修飾するところあらば、定めて今日西洋に譲らざる好結果を得たるなるべし。(同書、七四四頁)

ただし、それは「増補修飾」がなされていればという仮定の話であって、「しかるに、その真理をしてわずかに

萌芽を生ぜしにとどまりて、永く発達進長せざらしめたるは、遺憾もまたはなはだし。後の学に志すもの、鑑せざるべけんや」と続いている。西洋科学・哲学を利用して東洋の知を復興しようという円了自身の学問は、まさに荀子のそれを継ぐものとも意識されていたであろう。

さて、『妖怪学講義』『宗教学部門』の幽霊論・鬼神論は、やはり内容においても儒教の両義的な鬼神論に多く重なるものであり、通俗的な幽霊観を否定しつつ、〈靈魂〉¹⁴の不滅を主張するという両面作戦であったといえる。「これ人の精神、神経作用より製造せるものにして、実体あるにあらず」とする江戸時代の幽霊否定論をいくつも引用した上で、円了は次のようにいう。

世の妖怪を信ぜざるものは、右らの例を引きて、幽霊、鬼神談を一陣の風とともに、雲散霧消に帰せしめんとするも、世のいわゆる妖怪は、みなこの種のごときものに限るにあらず。また、たとい幽霊なしとするも、その真に存せざる道理を証明せざるべからず。ゆえに、ここに論ずる幽霊談は、幽霊のよつて起こる本源にさかのぼり、宗教そのものの大道理より説明を下さんとす。これ、予が左に宗教全体について述明するゆえなり。（『妖怪学講義』『宗教学部門』、二〇頁）

円了にとって幽霊の問題は、ただ幽霊出現という現象の真偽を判断するだけで終わるものではなく、「宗教全体」の問題を背負っているらしい。その問題とは結局のところ、科学によって排除されるような神秘・霊怪を宗教は伝統的に語ってきたが、円了にとってその神秘・霊怪には何らかの真理性が含まれているため、全否定は避けねばならないということにあらう。神秘論、感情論、そして唯物論という「通俗の宗教論」を論破し、「宗教の本体

は無限絶対、不可思議の上にありとするも、その現象作用の物心有限の範囲内に発顕するときは、これすでに理内の理にして、物理的および心理的説明によりて考究し得べきものとす」(同書、三三頁)という原則を述べることで、ようやく霊怪・神秘・天啓・幽霊・冥界・鬼神等を、過度な脱神秘化を避けつつ物心の道理によって明らかにするという作業に着手できる。

円了はまず、西洋哲学を用いた「学術上の道理」によって〈靈魂〉の不滅を論証するが⁽¹⁵⁾、ここで「世にいわゆる幽霊と、靈魂不滅論者のいわゆる靈魂とは、全く性質の異なるものなることを発見するに難からざらん」(同書、五二頁)と述べ、〈靈魂〉と幽霊を切り離す。幽霊を肯定するような通俗的靈魂観からすれば、円了の靈魂不滅論はむしろ死後・未生に靈魂は存在しないという主張と受け取られよう。そのため、通俗的な靈魂観に親和的な死後生を語ってきた神道・仏教ではなく、一般には靈魂生滅論と見られがちな儒教の鬼神論が、東洋宗教と西洋哲学の靈魂不滅論を接続する要として重要な意味を持つことになる。

円了は不滅論証に続け、「これより幽霊論そのものを結ばんとするに、まず魂魄、死霊、生霊等の語を解説するを要す」として、儒教・神道・仏教の靈魂論について検討するが、神道が「純然たる靈魂不滅論」であるのに比べると、「儒教は靈魂消散説にして、天地の氣相結びて人を生じ、人ひとたび死すれば、その心散じてそのもとに帰るとなす」(同書、四三頁)というものであった。「氣」の集散説では留滞の時間の長短はあれど、最終的には散滅しきってしまうために不滅とはいえない難いのであるが、靈魂不滅の論証において論じられた「真如はこれを平等一方の裏面よりみるときは、空寂無覺の体なるがごとくも、差別の表面よりみるときは、最上純全の覺知体となる」という構造(第九節「靈魂の状態」)、つまり「真如」＝「太極」の「消極と積極との二種の性質」にあてはめることで、「儒教は一般に靈魂消滅説なるがごとくも、その実、不滅説なり。ただ、余がいわゆる消極的説明

によりて、積極的に考えざるのみ」と解釈する（同書、四四頁）。

また、円了はそれに加え、「もしまた、人心の本性を論ずるに至りては、その不滅なることを言をまたず」と、「氣」の集散で説明される「魂魄」とは別に、形而上的な「人心の本性」が不滅とされることをもって儒教は靈魂不滅説であると結論づける。藤原惺窩（一五六一―一六一九年）の「それ天道なるものは理なり。この理、天にあり、いまだ物に賦せざるを天道という。この理、人心にそなわり、いまだ事に応ぜざるを性という。性もまた理なり」を引用するように、「氣」ではなく「性」を〈靈魂〉として論じるならば、それは無始無終の「天道」＝「理」が個々人に分有されているものであるから、円了のいう全体としての〈不可知的〉と個人の〈靈魂〉が本来一体であるとする靈魂概念によく一致する。ここで、「心は有限性、神は無限性にして全く相反するものなりとするも、すでに神が人心の上にその作用を及ぼすに当たりては、一方の無限性も、心の有限性の形をとらざるべからざる理」という無限なるものと有限なるものとの関係を、「大海の水は無量なるも、一杯の器に移せば一杯の水となることがとし」と（同書、三二頁）、前述の白石と同種の比喩を以て論じていたことも思い出すべきである。

こうして、在来の神儒仏三道は「おのおの靈魂不滅説を異にするも、人の死後に魂魄の作用をとどめうるを説くに至りては、互いに一致すといわざるべからず」と一括りにされる。しかし、「また、その靈魂の状態を論ずるや、物質を離れて独立せるものとなし、生時にありても、人の心が他人に憑付しうると考うるものあり。これをもつて、死靈、生靈の人に憑付することを信ずる徒はなほ多し」（同書、四七頁）というように、それらには様々な幽霊を肯定する論理にもなりかねないという欠点があった。儒教も例外ではなく、「氣」が半ば物質的な存在であるため、白石の『鬼神論』がそうであったように、散滅前の魂魄が目に見えたり崇つたりするような現象を肯定する場合がある（16）。それゆえ、「第一二節 靈魂論の帰結」では、「そもそも古来の靈魂談は、もとより一より

十に至るまで、ことごとく取るべからずといえども、また一口に排斥すべからず」（同書、四七頁）と、西洋哲学を援用して取捨選択すべきことを示唆する。荻生徂徠（一六六六―一七二八）と平田篤胤の言を引用し、次のようにいう。

「荻生」徂徠の『論語徴』に、「剖^レ樹以求^ニ花於其中、鳥能見^レ之、謂^ニ之無^ニ花可乎哉。」（樹をさいて、もつて花をそのうちに求むるも、いづくんぞよくこれを見ん。これを花なしという可ならんや）とあるは名言なり。平田篤胤は怪談を主唱する人なれども、その言に、「奇怪しきこととてひたすらにおそれ惑ふも愚かなり。よくその信べきと信べからざるとわきまえて惑わざるをこそ、真に知の大なる人というべけれ」と示せり。（同書、四七頁）

儒者である徂徠の比喩を引くのは、円了が死後未生の〈靈魂〉の在り方を説明するために用いた比喩、箱の中の種子からは発芽しないが「その力内包的に存して外に見えざるも、地に入るるに及び種々の外縁に催されて、外発して草木の形をなす」に対応し、まさに円了が靈魂不滅の根拠とする「靈魂内包的積極的道理」（同書、四一頁）に重なるからであろう。また、神道論者である篤胤自らが取捨選択の要を主張していることによって、より学の進んだ地点から円了が三道を取捨選択することも正当化できる。その上で、「西洋近世の哲学者にして、スピノザのごとき、フィヒテのごとき、ヘーゲルのごとき、みな物心一体論によりて、靈魂不滅を唱うるなり」と、「西洋の靈魂不滅説に照らして」、生時には個人の精神として物質的身体に宿るが、死後には物心の対立を超えた無限絶対の「理想そのもの」に合一するという靈魂論を示し、「幽霊編」を結んでいる。

その三道の靈魂論がそれぞれのように不滅を説いているかは、続く「鬼神編」において詳しく論じられるが、〈靈魂〉と同じく、円了はまず〈鬼神〉の實在を論証しようとする。諸書にいうところの「鬼神」について、「畢竟するにこれらの名称は、人力のほかに人意にて動かすべからざるものあり、人知にて知るべからざるものあるを想像して、これに名を命じたるにほかならず」とした上で、「さらに進んで考うるときは、一つとしていわゆる人力なるものの存することなく、みな神力、天命の作用に帰せざるを得ざるに至る」ため、通常は「人力」とされることも含めて「神力」は存在するのだという（同書、七二頁）。ただし、「幽霊」と〈靈魂〉を切り離したのと同じく、「余のいわゆる鬼神と世俗のいわゆる鬼神と、その別あること」は強調する。

世俗のいわゆる鬼神は、形あり、象あり、耳目あり、身体あるものにして、角あり牙あり、口裂け眼光り、腕大いに力強く…その想像は東西相似たるものなり。しかるに、余がいわゆる鬼神はこれに異にして、形体、形質を離れて、精神世界に存するものにして、前に論じたる靈魂不滅説とその理を同じくす。すでに靈魂をもつて不滅となす以上は、鬼神の存在もまた否定すべからず。なんとすれば、靈魂不死なりとすれば、人の死するや、その後いずれにか一種の成立を有せざるべからざる理にして、余の指して鬼神となすは、この成立の体をいう。（同書、七三頁）

このように死後の〈靈魂〉の在り方を指して〈鬼神〉と呼ぶのであれば、「第十八節 儒教の鬼神の解釈」で論じられているように、儒教の「鬼神」が円了の〈鬼神〉に近いものであるだけでなく、遡って円了のいう〈靈魂〉もまた左のような儒教の「鬼神」に近づくことになる。

シナのいわゆる鬼神は、人の靈魂、精神に関する語にして、前講の幽靈論と同一理をもつて解説せざるべからず。ゆえに、通俗のいわゆる鬼もしくは神とは、大いにその意を異にするなり。これを一言にて解すれば、人の死したる後を鬼というなり。また、神と称するも万物造出、天地主宰を義とするにあらず、死後の精神もしくは神妙、靈妙を義とす。しかるに、シナにては鬼神のほかに天と名付くるものあり。これ無意自然を義とするがごとくにして、また有意有作の体を指すことあり。(同書、七九頁)

右のように、儒教における「鬼神」は、個々の死者の「魂魄」だけでなく、「魂」が死後に散じて一体化する「天」の功用(日月星辰、風雨露雷等)としても論じられるため、「人の靈魂もしくは天地神妙の作用を義とする」ものである。この「天」は禍福賞罰を与える存在でもあるが、「天に靈知作用あるがごとく説きたることあるも、天帝の作用をいうにあらずして、天地の活動をいうなり」(同書、八七頁)と、円了はそれがキリスト教的な人格神とは異なることを強調する。宋学以前の「天」観念はまだ「外界に成立したる天」であつて「賞罰も外界より与うるもの」であつたが、「蒼々たる天を見て日月の運行、四時の循環よりようやく憶測推度」によつて概念化された非人格的な「天地万有の理法すなわち天命、天道」であるという(同書、八五頁)。

円了はそのことを、「シナの哲学は天象より起り、その道德も原理も、天地万有の變化、運行の理にもとづく」ものであり、「これシナ学説の一種の特色にして、他邦の学説と異なるところなり」と特別視する。さらに、その「天」と「靈魂」との関係は、朱子に代表される宋学によつて發展させられ、「天も理も心もその体一つなりとし、もつて唯心論的修身学を開くに至」るが(同書、八五頁)、それも「これシナの哲学思想の發達なり」と高く評價している(同書、八九頁)。この宋学以後の「天」解釈による鬼神論と、「宇宙万物の本体、儒教これを太極とい

い、仏教これを真如という」ものに回帰する（「潜勢力として内に存する」とされる円了自身の靈魂論（同書、三六頁）との距離は、著しく縮まっているといえよう。

ただし、「靈魂は人の死後には天に帰するをもつて、精神も天もその体一なり」という抽象的な中国の鬼神概念は、誰もが理解し得るものではない。それゆえ、中国においても「その小説上にあらわるる鬼のごときは、全く形体を具有したるものにして、わが民間にて信ずるものに異なることなし」という断絶があつた。

これを要するに、儒教の鬼神の解釈に有形、無形の二様ありと知るべし。理想上に解するものは無形にして、感情的に解するものは有形なり。識者はこれを無形に解し、愚者はこれを有形に解す。人知の程度によりてその解釈を異にするは、古今東西ともに免れざるところなり。（同書、八九頁）

この「識者」と「愚者」の間で鬼神概念が異なるという「古今東西ともに免れざる」問題は、続けて仏教および神道における「鬼神」解釈を論じる中でも繰り返される。次のように、円了は仏教の「鬼神」（地獄の鬼や餓鬼から仏菩薩までを含む）を無形の（靈魂）として、はじめから儒教的な鬼神論に引きつけて解釈しようとしている。

鬼ということについては、仏教にては一種異形のもの生存するように説けども、その教えのもとづくところは善因善果、悪因悪果の道理にして、吾人の行業に応じ、死後に鬼となるものもあり、仏となるものもあるべし。また、その鬼となるにも、業因の異なるに依じて種々の鬼となるべし。もし、その鬼を精神上より

解釈せば、シナにいていう靈魂と見て可なり。もし、これを形体上より解釈するときは、鬼なる一種特別の形体を現するものと見るも可なり。されどもその形体をもって、今日画工が示せる地獄の図にあるところのごとしとなすは誤れり。なんとすれば、これらの現形は、愚民の感情上より想像をもつてえがき出ししものに過ぎざればなり。(同書、一〇一頁)

仏教經典を字義通りに読む限り、このような「鬼神」解釈は出てこないものであつて、それゆえ「精神上より解釈」という特殊な読みが求められる。円了のいうように死後の〈靈魂〉の状態として考えるならば、「わが修むる業因の異同に従つて鬼にも種々あり、地獄にもさまざまあり」とはいえ、「されどその状態は、吾人が今、世界にて現に感覺するところよりして想像すべきものにはあらざる」ゆえに、絵に描かれるようなそれが実際に在るわけではない。こうして仏教においても「識者」と「愚者」の解釈が分かれることになる。

ゆえに、仏教を道理上より解釈すると、感情上より想像するとは、おのずからみるところを異にす。換言せば、知識ある者の解釈と愚民の憶想とは、おのずから二様に分かるるなり。しかるに教外よりこれを駁するものは、愚民の解釈をとりてただちにこれに妄談、不稽の評を下すも、その当を得ざること、もとよりそのところなり。(同書、一〇一頁)

円了が東洋の宗教的な知を継承しているという以上、何らかの点で円了の靈魂論と三教のそれが重なるのは当然のことである。しかし、儒教については経書や通常の儒者の言説(とくに宋学のそれ)をほぼそのまま採用す

れば円了の論と重なったのに対し、仏教や神道については經典・神典の記述そのままを信じる者は「愚民」であつて、「精神上より解釈」「道理上より解釈」する者が円了と同じ「知識ある者」ということになる。これは「当時の教育を受けざる者は、従来の証明法に安んじて、その説を固信すれども、いやしくも今日の教育を受け、学問をうかがいたる者は、たとい表面にはその実を公言せざるも、内心にては従来のごとき解説を信ずることあたわざる」(同書、一九二頁)という問題意識に基づき、変革の訴えである。仏教が「迷信」とともに廃れることを防ぐには、近代教育を受けた者にも「満足を与ふべき証明法を研究する」ことが「実に急務中の急務」であり、それを行なうのが妖怪学であつた。

今日にありて世間すでに従来の証明に満足せざる以上は、必ずこれを学理上より攻究して、従来の説明を変換することをつとめざるべからず。しかして、実にこれ予の目的とするところにして、予が妖怪研究もまた、この目的を達せんとする意にほかならざるなり。(同書、一九三頁)

この目的のために円了は三教の伝統から科学的・哲学的批判に耐えられない要素を切り捨て、あるいは脱神話的に再解釈していくのであるが、個々の死者の「鬼神」(「人鬼」)と全体である「天」との関係を曖昧にする儒教の鬼神論は、神道・仏教を脱神話化する枠組みとしても相応しいものであつたらしい。とりわけ朱子の鬼神論では、天地の造化そのものである「在天の鬼神」、人間の魂魄である「在人の鬼神」、祭祀対象としての神祇・祖考である「祭祀の鬼神」という三種類の鬼神概念が相互に関連づけられ、「鬼神」は人格神的な神靈と非人格的な理法との間を融通無碍に移動する構造にあり、靈魂や神仏の存在を一方では肯定しつつ一方では否定するという複

雑な操作を一挙に解決し得るものであった⁽¹⁷⁾。

三浦國雄によれば、朱子鬼神論において「祖霊は、主観と客観の間に、いわば虹のように架かっている」のであって、「時には主観の側に、また時には客観の側に引き寄せられることはあるが、一言でいうなら、それは有・無、主・客の中間概念」であった（『朱子鬼神論補』、一九五頁⁽¹⁸⁾）。白石について既に検討したように、朱子鬼神論の影響下にある近世の儒者の論にも同様の性質が見受けられる。円了が「儒教の鬼神の解釈」として、経書や儒教の古典から「鬼神」に関する記述の引用を列挙している中に、朱子の「鬼神の理、聖人もけだしこれをいうを難んず、真に一物ありというも勢い不可、真に一物あるにあらずというもまた不可」、伊藤東涯（一六七六―一七三六年）の「鬼神を有無に究めざる、これよく鬼神を究むるものなり」等が含まれているように（『妖怪学講義』『宗教学部門』、七六頁）、まさに儒教的な鬼神概念の測り難さや有とも無ともいえない両義性に注目し、自ら行う靈魂觀の近代化に活かしていたのであろう。

5. 真怪と江戸時代の三教論

では、妖怪学においてこれほどまで靈魂論が重視されたのはなぜか。「幽霊編」の「第一四節 幽霊論の帰結」では、幽霊を仮怪として片付けた上で、〈靈魂〉は真怪に他ならないと主張している⁽¹⁹⁾。

しかして真怪と名付くべきものは、余はひとり靈魂そのものの本性、実体あるのみと信ずるなり。これ、余がさきに靈魂不滅論を述べたるゆえんなり。しかして、この靈魂は玄々たる絶対関門のうちにありて存し、吾人の精神の上にその光輝を放つのみ。決して物質的形体を有するものにあらず。これを名付けて靈妙不可

その真怪は「妖怪学の本尊」とされるものであるから、儒者の宗教論における「鬼神」がそうであったように、円了の妖怪学においても〈靈魂〉が重要な軸となっていたことが推測できる。それはすなわち、妖怪学によつて改良された後に出現する一種の「来るべき宗教」の軸ということになろう。

晩年の妖怪学であり宗教論である『迷信と宗教』中の「宗教の真相」では、哲学と対比して、「哲学は論理の上に空漠たる絶対を認識するにとどまり、これを掌握することができぬ」が、「宗教はわが心と絶対の融合一致することを説く」という（二六一頁）。また、「公益博愛をもとし、たとい自利を説くも、利他を目的とする自利にして、徹頭徹尾道德的」である〈正信〉（＝〈宗教〉）と、「背理なる上に利己的にして、かつ非倫理的」である〈迷信〉という二項対立で論じている（同書、二六二頁）。つまり、「迷信は私情にもとづき、宗教は良心にもとづく」のであるが、さらに倫理との対比でいえば、「倫理はわが心中にやどれる良心だけを説いて、そのほかに及ぼさぬのに対し、宗教の〈良心〉は以下のように説明される。

しかるに宗教は、われわれの心中にのみ良心あるにあらず、世界にも良心がある、天地にも良心がある。…（中略）…吾人はわが微かつ小なる良心を、この偉大なる良心に一致結合せしむることを教うるのが宗教である。…（中略）…われわれの小精神中に雑念と良心とがある。雑念は物質的欲によつて誘起せられたる塵心にして、良心は本来純良なる真性である。これと同じく、世界の大精神にも、不純良なるものと純良なるものがある。その純良なる方が世界の大良心である。これを名づけて、あるいは神とも、あるいは仏ともい

うのである。(同書、二六三頁)

ここでは円了にとっての「来るべき宗教」の要旨が語られているはずなのであるが、一見して朱子学や陽明学のそれと区別がつかないような人間観・世界観となっている。この〈小なる良心〉が円了においては個人の〈靈魂〉と同義であり、その〈靈魂〉が〈大なる良心〉つまり〈不可知的〉、儒教でいう「在天の鬼神」さらには「天道」と融合一致するものであることは、「幽霊編」「鬼神編」に述べられていた通りである。つまり、不滅の〈靈魂〉および〈鬼神〉を論じることが、そのままこの「来るべき宗教」の基本構造を論じていたということになる。ただし、円了の宗教改良論においては、「われわれが運命に迷ったる場合に、わが微弱なる心を世界の大精神の地盤の上に樹立せしめて、一点の迷いの起ころぬようにするのが宗教である」(同書、二六八頁)というように、個人の安心立命が第一の関心事であつたらしく、祖先祭祀を「氣」の感応によつて基礎づけることを重視する儒者の鬼神論とはやはり違いもある。「幽霊編」の結論にあたる「第一五節 靈魂論の帰結」においても、死の恐怖に由来する迷いをいかに乗り越えるかが宗教の課題であり、そのための靈魂不滅論であると主張されていた。

靈魂は吾人の生死の関するところにして、その生滅は生死の迷路の分かれるところなり。かの唯物論者のごとく本来心靈なしとするも、なお生死の道に迷いなきあたわず。未来の天堂も地獄もすべてなしと信ずるもの、なお死を恐れざるあたわず。(『妖怪学講義』『宗教学部門』、六七頁)

それゆえ、その靈魂論がそうであつたのと同様に、前述の『迷信と宗教』における宗教論も、儒教でいえば「氣」

の集散による鬼神論ではなく、「性」において個人が絶対的なもの（「天理」）につながるという論に重心をおいたものとなっていた⁽²⁰⁾。その結果、同じく「氣」ではなく「性」（心、「良知」）の永遠性によって自分自身の生死を説く場合の儒者の言説、たとえば熊沢蕃山（一六一九—一六九一年）の次のような論に近いものとなっている。

世人、形体の上より見を立つるが故に、生死を以て二にす。この故に、天に帰するの説あり。吾本不来、天と吾と一也。何の帰するといふことかあらむ。吾が心の靈明、則ち天地の万物を造化する主宰なり、則ち鬼神の吉凶災祥をなす精靈なり。天地鬼神の精靈主宰なくば、吾心の靈明もなからん。吾心の靈明なくば、天地鬼神の靈所もなからん。（『集義和書』、二七八頁⁽²¹⁾）

人心は形氣の心也。此形なければ此心なし。吾人の本心は理也。理は始無く終無し。生生して息まず。則ち性、則ち心なり。君子は此の理明らかにして存す。生死を以て二にせず。（同書、二八三頁）

ここで蕃山のいう「人心」とは形体に宿った自我（「形氣の心」）のことであり、それは死んで肉体が失われれば消えてしまう。ボウフラが蚊に変態して初めて人血を求めるように、「形氣の心」は形体に従うものだからである。一方、「天」そのものと本来同一である「吾心の靈明」「本心」は形体の生き死には関わりなく不生不滅であり、それを正しく認識し得た者は死を前にしても惑わないと説くのである。

「氣」としての〈靈魂〉と「理」＝「性」としての〈靈魂〉が円了の靈魂論において並存しているのは、次のように朱子学の理氣二元論を物心二元論として読み換えていることも関係しているよう⁽²²⁾。

朱子曰く、「天下、いまだ理なきの氣あらず、またいまだ氣なきの理あらず。」（天下未^レ有^レ無^レ理之氣^二亦未^レ有^レ無^レ氣之理^一）と。かくしてその陽は清にして純、その陰は濁にして不純なり。二氣交感もつて万象を生ずるなり。もしこれを物心の上に考うるときは、その純なるものは心となり、その不純なるものは物となる。その不純なるもの更に進化して、不純中の不純と不純中の純とに分かれ、純なるもの更に開発して、純中の不純と純中の純とに分かる。不純中の不純なる氣は土石のごとき全く活動の作用なきものを成し、不純中の純なるものは光熱電氣のごとき有形中の無形にして、やや心の現象に近きものとなる。つぎに純中の不純なるものに至りては、一は生育力となり、これによりて草木を成し、あるいは人間動物等の肉身を成す。また一は感覺力となり、これによりて動物性の心象を現す。更に進みて純中の純なるものに至りては、思想、道理、良心となり、人の人たる知識道德全くここに備わる。（『忠孝活論』、三二七頁）

さて、そのいわば天人合一の真怪は、哲学のようにただ論理によつて到達できるものではなく、宗教としての飛躍を必要とした。飛躍によつて到達した真怪の法悦をしばしば円了は語るが、その「宇宙万物のすべてが真怪」、「老狐幽霊非^レ怪物」、清風明月是真怪（老狐、幽霊は怪物にあらず、清風明月、これ真怪なり）」ということを体得した境地の表現もまた、前述した新井白蛾のそれを引用していることが注目される。『迷信解』では次のようにいう。

ここにおいて、余は人の真怪の有無を問わるるに對し、日月星辰、山川草木ことごとく真怪なりといいて答えておる。…（中略）…これは余がひとり申すわけでなく、昔の人もすでに説いておる。その一人は新井白

蛾という人である。白蛾の言に、「天地の間はみな怪なり、昼の明、夜の闇、冬の寒、夏の暑、雪と降り、雨と化し、雷風のさわがしく、潮の満干、常に目なれ聞きなれたれば、怪しとも思わず、まれにあることはみな、人これを怪しむ」といいてある。また、西村遠里と申す人の説明に、「奇妙、不思議なるゆえに見たしといわば、妖術はさておき、自身のものいわんと思えば声出でて、歩行せんとおもえば足動き、物をとらんと思えば手出するの類、いかなる理にてかくなるということ一切知るべからず。春は花さき、秋は実り、あるいは青くあるいは赤く、かかる色を地中よりだれが染めわけしや、云云」と述べてある。（『迷信解』、六七六頁）

この白蛾や遠里（一七一八―一七八七年）の言は、必ずしも衆庶の有難がる非日常的な怪異現象を相対化するための修辞にとどまるものではなく、朱子の鬼神論において既に孕まれていた一種の汎神論的性格を受け継いでいると見るべきであろう。朱子は「鬼神」を陰陽の「気」の屈伸として、いわば自然現象として解釈したが、それは決して機械論的な自然に解消し得るものではない。朱子はその背後にあつて現象の秩序を支えている、「鬼神の徳」（『中庸』第一章）と呼ぶべき何ものかの存在を強調し、それゆえにただ「陰陽」とだけはいわず「鬼神」というのだと論じていた（『朱子語類』卷六三・一一二）。

「鬼神の徳」とは「天命の実理」であり「誠」であつて（『朱子語類』卷六三・一一三〇）、それ無しには何も存在し得ないとされるものである。世俗的近代人が科学的に論じるような自然法則には収まりきらない余剰、人間に畏敬の念を抱かせるような不思議さを湛えた「理」なのである。それゆえ、三浦國雄が指摘するように、「鬼神」を個々の人格神ではなく陰陽の「気」として解釈したことは、「鬼神の自然化」であるだけでなく、実は「自然の

鬼神化」でもあった（三浦國雄、前掲書、一八九頁）。常の天地の運行、万物の生成、人間の活動自体が既に不思議であって、その不思議な何ものかが人間社会の倫理をも支えているという関係にある。円了もまた、同様の不思議を以て唯物論に対抗し、宗教独自の領域を確保すると同時に、過度な神秘主義や感情的な議論を退けていた。

果たしてしからば、なにをか靈怪というべきや。万有の間に因果律の一貫して時と所とに閑せず、毫釐の相違なく、秩序整然みだすべからず、動かすべからざるこそ、実に不思議、靈怪というべけれ。（『妖怪学講義』「宗教学部門」、三二頁）

こうした当たり前の物事の不思議さは、江戸期の儒仏神三教をめぐる論争でしばしば論じられていたものである。異を強調するにせよ、同を強調するにせよ、いずれの立場の者によっても語られ得たため、結果的には三教の結節点の一つになっていたとさえいえるかもしれない。たとえば、仏教勸化本作家から神道家となった大江文坡（一七九〇年没）の『抜参残夢嘶』（一七七一年刊）では、二人の僧侶の言も引用し、次のように説いている²³。

君子は怪神を語らずといへるは、聖慮ある語なり。人間一生を夢と観れば、別に夢を説べき事なし。人々各々自分を顧れば、奇妙な細工、不思議な作物にて、頭を動かし、手足のはたらき、万物を見分け聞わけ、理屈をいひ、弁舌ふるふて、己より外智慧ある者なしと我慢邪見をなせど、「焼ば灰埋めば土となつてへんてつもなき助かな」と、一休禪師に詠ぜられ、又鎌倉の大覚禪師の歌に、「春毎にさくや吉野の山桜木を割て見よ花のあるかは」と詠じ給ふ。先づ天地の事はしばらく置いて、自身がこの自由自在をなすものは何もの

ぞ。なんと奇妙不思議な物ではないか。(八丁表)

ここでは白蛾・遠里とは逆に、当たり前万物・人間がそもそも不思議であると強調することによって、だから孔子はあえて世間でいうところの不思議は語らなかつたのだと、儒教の「怪神を語らず」が怪異・神異を語ることの正当化のため転倒させられている。

また、いわゆる合理主義的な儒教的知識人だけではなく、いかにも宗教者らしく人格神の存在を前提とした靈驗譚や神話を語る僧侶や神道家においても、それらの方便を経て最終的に到達すべきものとして、仏典・神典に書かれた仰々しい不思議ではなく、当たり前事物の不思議さをありのままに味わう境地が時には語られていた。「混沌未分、清濁二元、無極大極、寂滅無為の所を、儒神仏一致と談ずるは、至理の上なれば、言はずして一致なる物なり」と、究極における三教一致を認めた上で、「教へしめし給ふ事は三国別々なると知るべし」と国ごとの教化の別を強調し、排他主義的な神道論を説いたことで知られる増穂残口(一六五五―一七四二年)が次のようにいう。

天地無心にして万物をめぐみ給ふ。一人のために明さ暗さを私にせず、玉垂のみやびやかなる百敷も、赤土屋(はにふ)のいぶせき菅筵も、香久山に干す羽衣も、破垣にはさむ糞巾も、もらさず照す月日のかげを見て、凡情を離れ風雅にもとづき、世欲をうすらぎて、花鳥をたのしまば、天地一箇の神の位ならん。(『異理和理合鏡』、一五八頁⁽²⁴⁾)

ここで語られている月日の光は仏教の「真如」とも儒教の「天道」とも読めるが、残口は神道の「神」もまた結局はそういうものだというのである。文坡や残口の論は儒教の合理主義的な宗教批判への反論として説かれたものであるが、彼ら自身が儒教的教養を持ち合わせた知識人であり、そのような批判者にも納得されるように朱子学の理気論や鬼神論をかなりの程度まで受け入れ、それと従来の仏教・神道の論とを折衷する形で合理化された教説を作り出していた。次のように神仏や天堂・地獄を脱神話化して真怪の境地をいう円了と見比べると、その共通性は明らかである。

もしその人、一団の心灯を暗室に点じきたらば、一大天地たちどころに美妙の光景を現じ、破窓敝屋もたちまち変じて金殿玉楼となり、衆苦多患の世界も仙境樂園となり、そのはじめ妖中の妖たる大怪物、ここに至りて神妙、靈妙、玄妙、精妙、美妙を現呈し、徹頭徹尾、妙中の妙となるべし。この理を人に示すは実に妖怪研究の目的にして、さきに仮怪を払って真怪を開くとはこれ、これをいうなり。〔妖怪学講義〕「緒言」、二五頁)

前述の通り、円了は近代教育を受けた世代が最早伝統的な仏教の教説を信じられなくなっていることに危機感を抱き、「世人、往々宗教をもつて迷信となすは、経験と道理をもつて証明することのできざる神仏の实在を信ずるという理由にもとづいている」という考えから、脱神話化された新たな教説を模索していた(『迷信と宗教』、二六四頁)。しかし、量的な差異はあれど、同じ問題は儒教的知識人に主導される形で前近代から既に始まっていたのであり、残口らもそれを重要な主題として著述活動を行っていたのである²⁵⁾。このような江戸時代を通

じて培われてきた三教論の土壤に、円了の真怪論も根差していたのではないであろうか。

6. おわりに

以上に論じてきたように、江戸時代の儒者の鬼神論と円了の妖怪学の間には共通点が多い。まず、それらは共に否定一辺倒ではなく、否定すべきものと肯定すべきものを弁別する作業であり、虚無主義や快樂主義に陥りかねない世俗的世界観と、人々を現世的倫理から遠ざけかねない従来の宗教的世界観との間でバランスを取ろうとする宗教改良論、円了のいう「不信」と「迷信」とを同時に相手取った両面作戦であったという、その営みの根本において一致していた。そして、鬼神論も妖怪学も、民衆において人格神や化物の所為とされているものを自然現象として解釈するが、それはただの唯物論とは異なり、当たり前の秩序正しい自然現象自体が実は不思議なものであるとする。そのような世界の不思議はそこで生きる人間存在の不思議と一体のものとされ、儒教の「鬼神」(「性」・「心」、円了の《靈魂》・《鬼神》(《良心》)という、外界と内界の不思議に跨って存在する中間的媒介物が人間社会の倫理を基礎づける構造も共通している。

そして、この構造はそのまま円了の宗教起源論あるいは宗教本質論としても語られていた。円了によれば、「原人が天体を望んで目に映ずるほかに、一種靈妙なるものがその上に伏在している感を有せし」というのが「外界における宗教の起源」であり、これは哲学の起源でもある。一方、内界における起源は「固有の良心の要求により、われより以上に諸善の根本にして、しかも偉大なる勢力を有する大良心があるということを自覚せし」というものであり、倫理と共通する(『迷信と宗教』、二六四頁)。「この外界の欲望と内界の要求とが相合して、信念の上に建立するに至ったのが現在の宗教であり、この内外の起源をつなげるという飛躍によってこそ哲学や倫

理とは異なる宗教となる以上、その飛躍を可能にする内外の不思議は不可分のものとして考えねばならない(26)。それゆえ、真怪にもまた二面あることを忘れてはならず、もし物理学者である寺田寅彦(一八七八―一九三五年)の次のような発言と同様の観想的な論としてのみ受け取るならば、妖怪学の全体像を見誤ることになる。

化け物が無いと思ふのは却つて本当の迷信である。宇宙は永久に怪異に充ちて居る。あらゆる科学の書物は百鬼夜行絵巻物である。それを繙いて其の怪異に戦慄する心持がなくなれば、もう科学は死んでしまふのである。／私は時々密かに想ふ事がある、今の世に最も多く神秘の世界に出入するものは世間からは物質科学者と呼ばれる科学研究者ではあるまいか。神秘的なあらゆるものは宗教の領域を去つて何時の間にか科学の国に移つてしまつたのではあるまいか。(『化け物の進化』、二三頁)(27)

円了妖怪学においては、人間は寺田の語るような外界の不思議に畏怖する認識主体であるだけでなく、自らも不思議な知性と良心を生まれ持ち、死を恐れ生に迷いつつも、社会を築いて生きていく倫理的な行為主体であるとされる。妖怪学および真怪のそのような側面は、本稿で論じたように、儒教の鬼神論を補助線として引くことで理解しやすくなる。

真怪は「ひとり妖怪学の本尊たるのみならず、仏教にても、ヤソ教にても、儒教にても、神道にても、みなこれを本尊とするなり。かの哲学者スペンサー氏のいわゆる不可知的も、この真怪に与えし名称にほかならず」(『迷信と宗教』、二八五頁)とされるように、東西哲学・宗教の融合が意識されていたのは言を俟たないが、それぞれが具体的にどう関係しているのかはまだ十分に解明されているとは言い難い。長谷川琢哉によれば、円了の仏教

哲学の基本構造は『大乘起信論』における「真如」という概念と、スペンサーの「不可知的な実在」を重ね合わせることにあり（長谷川「スペンサーと円了」、一五八頁⁽²⁸⁾）、「スペンサーの哲学および宗教論を大枠として受容している」という。同様に、儒教の形而上学とスペンサー哲学がどのように接続されたかも検討されねばなるまい。

また、その「スペンサー的な客観主義による真如へのアプローチ」に対し、円了が「主観的アプローチ、さらには主客を統一した「理想的」アプローチ」によって、「万物が真如で真如が万物であるというある種の宗教的境地を切り開いている」と、長谷川は円了の独自性についても論じている（同書、一六一頁）。しかし、その「宗教的境地」が江戸時代の三教論において説かれていたそれと重なるものであるのは、既に見てきた通りである。おそらく円了は前近代の三教の聞き合いにおいて見え隠れしていた不可知論的な宗教本質論に、スペンサーの「不可知的な実在（Unknown Reality）」を接続しているのであり、西洋哲学と東洋哲学・宗教を一致させる作業の前提として、儒仏神三教の一致をめぐって重ねられてきた議論が何らかの役割を果たしていたのではないか。儒教的知識人による批判に応える形で、あるいは儒教の論理構成を取り込むことで、重心の位置はどうあれ、江戸時代の三教論では仏教・神道側も自らの改良を模索していたのであり、円了の宗教論や妖怪学で論じられている仏教・神道はそのような文脈から捉え直す必要があるだろう。

本稿では本来丁寧な論証を必要とする問題を拙速に論じ、雑駁な内容となってしまうことは否めないが、円了の宗教を論じる姿勢の根本において漢学的教養、それも経学的な面だけではなく、儒教の経世論的な宗教論によって主導された三教論の蓄積が影響している可能性を、ひとまず指摘することができた。個々の問題については稿を改めて検討していきたい。

【註】

- (1) 三浦節夫「解説―井上円了と妖怪学の誕生」(東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集』二〇〇一年、第二一卷)。また、同巻収録の山内瑛一編「妖怪学参考図書解題」を参照。
- (2) 以下、井上円了の著作からの引用は「井上円了選集」による。
- (3) 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」(『井上円了センター年報二二』二〇一二年、三七(一六八)頁)。
- (4) 岩波書店『仏教辞典』(第一刷、一九八九年)では、まず「超自然的・神秘的な靈力を有し、生者に禍福をもたらす靈的存在」という一般的説明をした後、「中国では」として人間の魂・魄が死後に神・鬼になることを説明し、続けて「仏教では、鬼は六趣(六道)の一、神は八部衆の総称であり、夜叉などがその代表とされる」とある。
- (5) これについては小松和彦「解説―井上円了の妖怪学とそれ以後」において、「明治以前にはあまり世間の人びとが日常生活のなかで用いることはなかった」が、「明治時代になって」「妖怪現象・存在」に興味を抱きその解明に従事した人たちが、「学術用語」として「妖怪」という後を意識的に用い出した」と指摘されている(『井上円了選集』第二一卷、四三六頁)。また、三浦節夫は円了の妖怪研究における用語法の変遷を辿り、「明治一九年の研究会では「不思議」を使っていたが、その後、不思議研究から妖怪研究、妖怪研究から妖怪学へと変わり、この用語法の変化から研究の進展をみることができ」とする(『解説―井上円了と妖怪学の誕生』(『井上円了選集』第二一卷)。
- (6) なお、円了は欧米でのスピリチュアリズム流行について紹介する際にも、「スピリチュアリズム」すなわち鬼神術、「これらの諸術を総称して鬼神術と名付く。あるいはこれを降神術というも可なり」というように、やはり「鬼神」を訳語としている。
- (7) 円了は若干の省略や改変をしているようであるが、概ね『本朝神社考』下巻「僧正ヶ谷」からの引用である。
- (8) 引用は『仮名草子集成第十二巻』東京堂出版、一九九一年。
- (9) 木場貴俊「林羅山と怪異」(東アジア恠異学会編『怪異学の技法』臨川書店、二〇〇三年)、三二六頁。
- (10) 『百物語評判』巻四「第十 雨師風伯の事 付股の湯王唐の太宗の事」の前半部分が引用されている。
- (11) 引用は『日本思想大系三五 新井白石』(岩波書店、一九七五年)より。へゝ内は白石自身による注記。
- (12) ただし、山片蟠桃『夢の代』のように、完全な無鬼論を主張する者もいた。そこでは朱子や白石さえ批判されているように、それまでの儒者の議論とはやや質を異にする。円了は妖怪学の資料として『夢の代』の無鬼論も用いては

いるが、後述するように、円了自身の靈魂論・鬼神論はむしろ朱子や白石のそれに近い。

この問題については拙論「熊沢蕃山の鬼神論と礼楽論」(『宗教史学論叢』第一九卷、リトン、二〇一五年)も参照されたい。なお、最初に経書の記述をもとに「鬼神」の定義・原理を述べ、次に古代の祭祀制度を論じ、淫祀・妖怪批判へと続けるという白石「鬼神論」の構成は、朱子学の入門書として普及していた陳北溪『北溪字義』「鬼神」に依拠しており、鬼神論の一種の定型として共有されていたと思われる。

以下、儒者の概念等と区別するために、円了独自の概念としての靈魂・鬼神については(靈魂)・(鬼神)と表記する。紙幅の都合上、これについては詳述しない。河村孝昭「井上円了の靈魂不滅論について」(『東洋学研究』九、一九七五年)を参照。

谷干城の幽霊談として『国民新聞』より円了が引用しているものは、まさにこの意味で儒教的であり(『妖怪学講義』「宗教学部門」五九頁)、円了は次のように穏便に退けている。「わが国従来の説明にては、多く儒教によりて前節に述ぶるがごとく、死したる者の魂魄いまだ消散せずして、その形を現するものとなす。過日、国家学会において谷〔干城〕子爵の幽霊談は、全く儒教の説にもとづくものなり」(同書、五一頁)。

朱子鬼神論をこの三つに分類整理する論は、朱子自身ではなく、黄士毅の「朱子語類門目」に拠る。

『人文研究』三七(三)、大阪市立大学大学院文学研究科、一九八五年。

神仏も真怪であるという場合はあるが、結局は(靈魂)〈鬼神〉と同じものとされている(『迷信と宗教』)。

ただし、朱子の鬼神論においても一貫して「祭祀の鬼神」を「氣」だけで説明できているわけではなく、時折は「理」によって語っていた。三浦國雄はそれを朱子の「氣」による鬼神論の矛盾ゆえと見て、「ここにおいて朱子は、理の超越性、恒久性を核としてそこに氣の諸性格をスライドさせ、理を万能の神に仕立てあげることによって、氣による祭祀論の諸矛盾を、一挙に解決しようとしたのではないだろうか」と論じている(『朱子鬼神論の輪郭』(『神概念の比較文化論的研究』、講談社、一九八一年)七七六頁)。

『日本思想大系三〇 熊沢蕃山』岩波書店、一九七一年。

蕃山のように「理氣」をいわず理氣一体の「道」、「性」をいわず「心」をいう陽明学的な天人合一論も、円了の物心二元論的なその媒介となつていよう。「理をいへば氣をのこし、氣をいへば理をのこす。理氣ははなれざれども言にのこす所あり。ただ道といふ時はのこすことなし。理氣一体の名也。其大に付ては空虚といひ、其小に付ては隱微といひ、其の妙用に付ては鬼神といふ」(『集義和書』二九九頁)。

(23) 儒教的な見地から抜参りを批判する『抜参夢物語』（是道子、一七七一年）に対する反論として、神道擁護の立場から書かれたものである。引用は東京大学総合図書館所蔵の明和八年刊本より。

(24) 『神道大系 論説編第二二卷 増穂残口』神道大系編纂会、一九八〇年。

(25) この問題については、拙論『増穂残口の「公道」と「神道」』（『東京大学宗教学年報』三二、東京大学文学部宗教学研究室、二〇一五年）を参照されたい。

(26) 外界における開現にあたるであろう「吾人、仰いで観、俯して察するときは、自然に一種高遠玄妙の感想を喚起す」が『易経』に由来するように、この宗教起源論は儒教について円了が述べていた発展史とも重なる。真怪の二面性については、不可知的な真怪が万象の上に開示される仕方には「内界の開示と外界の開示とあり」、内界の開示は「わが心象の内部に不可思議の靈光を開現し、吾人にして深思静慮せば、おのずからその靈光に接触することを得るもの」、外界の開示は「吾人が天地万有を観見するときは、おのずからその間に美妙の觀念を浮かべ、あるいは天文の上にその美を見、あるいは山川の上にその美を見、あるいは草木禽獸の上にその美を認むる」というものとされ、「外界の開現を靈怪といい、内界に開現するものを神怪という」（『妖怪学講義』『総論』二七九頁）とも説明されている。この二つの開示が朱子学でいう居敬静坐と格物致知による理〓性の体認に対応することは明らかであろう。

(27) 『寺田寅彦全随筆』第三卷、岩波書店、一九九二年。初出は一九二九年。ただし、管見では寺田寅彦も円了妖怪学を参考にしていないかと思われる。

(28) 『国際井上円了研究』、国際井上円了学会、二〇一五年。